

## Suicidio, sufrimiento y narratividad

Andrés Bruzzone  
USP

*« En affirmant que la volonté humaine  
n'est pas héroïque, nous n'avons pas opté  
pour la lâcheté humaine, mais nous avons  
montré la précarité du courage, lequel se  
tient au bord de sa propre défaillance »*  
(Levinas, *Totalité et Infini*,  
Livre de Poche, 1990. p. 263)

### Resumen

La pregunta central de nuestra propuesta es si el suicidio es un acto voluntario. Si consecuencia de una enfermedad, la respuesta debe ser no. ¿O deberíamos pensar que la enfermedad sería precisamente este "querer morir"? Entonces sería una categoría particular de voluntad, habría una voluntad que, de hecho, no lo es. ¿Dónde colocarlo, entonces: en la total impotencia, por lo tanto del lado del sufrimiento extremo, o en la máxima del poder, en el ámbito de la libertad total? Encontramos posiciones divergentes e incompatibles en la historia de la filosofía, la medicina, las instituciones y la cultura. No hay posibilidad de decidir sin una previa toma de posición. El suicidio empuja al límite las nociones de voluntario e involuntario, problematiza lo que pensamos e incluso lo que podemos pensar acerca de las decisiones existenciales.

**Palabras clave:** Voluntario - Involuntario – Suicidio - Narración - Ricoeur

### Summary

The central question in our proposal is whether suicide is a voluntary act. If it is a consequence of an illness, the answer must be no. Or should we think that the illness would be precisely this "wanting to die"? Then it would be a particular category of will, there would be a will that, in fact, is not. Where to place it, then: in total impotence, therefore on the side of extreme suffering, or in the maxim of power, in the realm of total freedom? We find divergent and incompatible positions in the history of philosophy, medicine, institutions and culture. There is no possibility to decide without a previous position. Suicide pushes the notions of voluntary and involuntary to the limit, it problematizes what we think and even what we can think about existential decisions.

**Keywords:** Voluntary - Involuntary - Suicide – Narration - Ricoeur

---

"All sorrows can be born if you put them in a story or tell a story about them"<sup>1</sup>. Leemos las palabras de Isak Dinesen (Karen Blixen) en un libro de Hannah Arendt: *La condición humana*, con prefacio de Ricoeur en la edición francesa.

Poner el sufrimiento en una historia o hacer de él una historia para hacerlo soportable. Como lectores de Paul Ricoeur no encontramos dificultad para estar de acuerdo.

En *Lo que no tiene nombre*, Piedad Bonnet relata el suicidio de su hijo, Daniel, de 28 años. Es su esfuerzo para hacer tolerable lo intolerable. Y es precisamente la imposibilidad de decir que debe superar: no se habla del suicidio, se calla... Es lo que se llama "un tema tabú". Piedad Bonnet lo sabe: las personas se refieren a "lo que sucedió", llegan a decir "el accidente". Podemos leer en el epígrafe de su libro: "[...] esta historia gira en torno a una cosa sin nombre, segundos de terror que te privan del habla". Es Handke el que escribe y se refiere al suicidio de su madre.

No se habla del suicidio y cuando es necesario hablar, resulta siempre problemático. Aquellos que se dedican al oficio de contar experimentan estas dificultades: aunque admiten que es "un tema tabú (...) es un hecho social, y negarlo o descuidarlo aumentaría el estigma y el aislamiento de las víctimas". Los administradores del sitio web Strasbourg Press Club recomiendan: "no dar demasiados detalles, no idealizar demasiado o sensacionalizar el gesto (...) y evitar la publicación de cartas de despedida" o incluso "prestar atención al campo semántico utilizado: en lugar de decir 'poner fin a sus días' (que implica un final) o 'cometer suicidio' (del inglés, pero que sugiere una idea de delito), decir simplemente que la persona 'se suicidó'; no hablar de suicidio 'fallido' o 'exitoso'".

En el medio periodístico se habla de un "efecto Werther", que causaría nuevos suicidios después de la publicación de uno, y eso es probablemente cierto: parece que el suicidio es contagioso, hablar de eso puede poner en peligro personas. Así que no hablemos, o hablemos, pero siempre con límites.

Este también es el caso del psicoanalista, como Hillman nos recuerda en *Suicide and the soul*: el mayor desafío para estos sanadores del habla es el paciente suicida.

No mentar la soga en casa del ahorcado: la sabiduría popular nos lo prohíbe en varios idiomas: '*no parlar di corda en casa dell'impiccato*', '*não se fala da corda na casa do enforcado*', '*ne pas parler de la corde chez le pendu*'. Por supuesto, no sabemos si el ahorcado en cuestión lo ha sido por la ley o por sus propios medios, pero aun así el suicidio sigue siendo un tema espinoso.

Primero, está lo que carga en sí la palabra "suicidio": "*sui*", si, y "*cide*", como en homicidio, parricidio, etcétera: la palabra designa a un

---

<sup>1</sup> RICŒUR, P. *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique. Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, v. 7, n. 1 (2016) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2016.348

asesino de sí: no hay mención a la víctima de sí. Además, en varios idiomas se dice que alguien "cometió suicidio". No "practicó" o "hizo" un suicidio: "cometió", como se comete un crimen, un pecado, un fallo... El diccionario nos dice que cometer es "cumplir, hacer una acción reprochable."

Eso no debería sorprendernos: conocemos bien la condena de las religiones, al menos desde San Agustín: "*Qui se ipsum occidit homicida est*" (Civ Dei I, 17); asesino de uno mismo, suicida. Una tradición que no sólo prohíbe al alma del suicida entrar en el cielo, sino también a su cuerpo ser enterrado en la tierra consagrada del cementerio. El suicida es condenado a la excomunión de cuerpo y alma.

Como la de Dios, la ley de los hombres también castiga: en una buena parte del mundo está prohibido renunciar a la propia vida. E incluso donde no, lo fue: en los Estados Unidos, en la mayor parte de Europa y América Latina la legislación cambió solo en los años 60 y 70; antes, éramos pasibles de castigo en caso de intento de suicidio. En nuestros días, sin embargo, tenemos la libertad de dejar la vida; sin ayuda de terceros, sin embargo.

Pero esta libertad ¿es en realidad una libertad? No nos atreveríamos a afirmarlo, al menos desde el punto de vista de la medicina. De hecho, para el psiquiatra, el suicida es una persona enferma: como Barnes dice bien en *El sentido de un final*, la ley, la sociedad y la religión nos dicen que es imposible estar cuerdo y matarse. Ni libre albedrío ni responsabilidad: quienquiera que se mate o intente hacerlo no está en posesión de sus facultades, el deseo de morir y el paso al acto son prueba suficiente.

El psiquiatra (y con él nuestra contemporaneidad) ve más bien a la víctima de sí mismo que al asesino de sí mismo: sufrir en lugar de actuar. El suicida no es responsable de su acto, así como no somos responsables de un cáncer de páncreas o de un infarto.

El suicidio de un ser querido es una de las experiencias límite: un luto largo y difícil, tal vez el más largo, con el de la pérdida de un hijo. Para un padre, el suicidio de un hijo es probablemente el infierno más temible. La persona que se suicida provoca una herida en su familia que probablemente nunca cierre. ¿Es responsable del sufrimiento causado? Escuchamos: "No pudo", "No pensó", "Eso es lo único que podía hacer": al convertir al suicida en una víctima, no en un agente, le perdonamos el mal que nos hizo.

Pero en este enfoque, el suicida está por debajo del umbral ético, que requiere que la persona sea reconocida en toda su dimensión responsable e imputable. Umbral ético, umbral de la dignidad humana: el suicida no tendría dignidad, no sería propiamente sujeto.

Pecador y criminal, o no sujeto. ¿Es posible escapar de esta dicotomía?

El suicidio nos desafía, nos confronta con paradojas como la que da inicio a nuestro texto: para curar, es necesario hablar, contar una historia. ¿Pero, podemos hablar de suicidio? ¿Podemos entenderlo, o

estamos más allá de la narratividad y la comprensión, en el ámbito de las *causas*, no de los *motivos*?

Más preguntas que nos plantea el suicidio. ¿Soy responsable de mi propia vida? ¿A quién pertenece mi vida? ¿A mí, al Estado, a Dios, a mis parientes? A la naturaleza, ¿es ella quien debe decidir cuándo y cómo muero?

Pero, fundamentalmente: ¿podemos pensar el suicidio como un acto voluntario? ¿De hecho hay un deseo de poner fin a la propia vida que se ejerce en plenitud? ¿O es una conciencia reducida, llevada al acto por causas económicas, familiares, genéticas, químicas, por una enfermedad?

### **El sufrimiento no es dolor**

En *La souffrance n'est pas la douleur* Ricoeur asocia sufrimiento con la alteración de dos ejes: si-otro y actuar-padecer.

(...) je propose de répartir les phénomènes du souffrir, les signes du souffrir, sur deux axes, qui s'avèreront plus loin être orthogonaux. Le premier est celui du rapport soi-autrui ; (...) le souffrir se donne conjointement comme altération du rapport à soi et du rapport à autrui. Le second axe est celui de l'agir-pâtir. Je m'explique : on peut adopter comme hypothèse de travail que la souffrance consiste dans la diminution de la puissance d'agir.

En la alteración del eje si-otro hay un repliegue en sí mismo agravado por la suspensión de la dimensión representativa, borrando el mundo como horizonte de representación: el mundo ya no es habitable, se despobló, dice Ricoeur. « *C'est ainsi que le soi s'apparaît rejeté sur lui-même* ». Es lo que el filósofo llama una « *crise d'altérité qui se présente en degrés successifs d'intensité* ».

Para Ricoeur, quien sufre es, para empezar, insustituible: soy yo quien sufre y nadie puede sufrir por mí. El otro no puede entenderme ni ayudarme: es la soledad del sufriente. Hay inclusive hostilidad por parte del otro, que puede convertirse en mi enemigo, hacerme sufrir. Finalmente, se puede llegar al sentimiento de ser elegido para el sufrimiento.

Y está el segundo eje, el actuar-padecer. Comienza por la impotencia de decir: la falta de distancia no permite que el sufriente transforme esta sensación de estar en carne viva en expresión, en lenguaje. "Estas lágrimas son las palabras que no puedo decir", escuchamos la voz de una madre que llora a su hijo. Ricoeur nos habla de una brecha entre el querer decir y la impotencia de decir.

En segundo lugar está la impotencia del actuar, y esto se confirma en principio por el hecho de que el sufriente no puede escapar al sufrimiento, como describe Agustín en las *Confesiones*, con motivo de la pérdida de un amigo:

Y si me esforzaba por poner sobre él mi alma por ver si descansaba, luego resbalaba como quien pisa en falso y caía de nuevo sobre mí, siendo para mí mismo una infeliz morada, en donde ni podía estar ni me era dado salir. ¿Y adónde podía huir

mi corazón que huyese de mi corazón? ¿Adónde huir de mí mismo? ¿Adónde no me seguiría yo a mí mismo? (*Conf.* IV, vii, 12).

Aquí recordamos a Emmanuel Levinas: «*Toute l'acuité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même.*»<sup>2</sup>. *Su-frir*: la etimología nos enseña que originalmente la palabra nos habla de portar un fardo. Es una carga que, a pesar de la apariencia, no puede aplastarnos: tenemos la fuerza suficiente para soportarla. Así, no hay sufrimiento realmente insoportable, mientras estamos vivos «*Un degré minime d'agir s'incorpore ainsi à la passivité du souffrir*», nos recuerda Ricœur.

Además de la imposibilidad de decir, encontramos también la imposibilidad de decirnos nosotros mismos: es la función de la narración en la constitución de la identidad personal la que se ve afectada. Esta historia de vida en busca de una narración, este poder de comprenderse a uno mismo y de contar historias inteligibles y aceptables es lo que perdemos en las situaciones límite de sufrimiento.

La souffrance y apparaît comme rupture du fil narratif, à l'issue d'une concentration extrême, d'une focalisation ponctuelle, sur l'instant. L'instant, il faut le souligner, est autre chose que le présent, si magnifiquement décrit par Augustin dans les Confessions : alors que le présent se nourrit de la dialectique entre la mémoire (qu'il appelle le présent du passé), l'attente (ou présent du futur), l'attention (ou présent du présent), l'instant est arraché à cette dialectique du triple présent, il n'est plus qu'interruption du temps, rupture de la durée ; c'est par là que toutes les connexions narratives se trouvent altérées.

Volveremos a esta noción de instante y de ruptura del hilo narrativo. Pero antes, existe el último grado de alteración del eje: la imposibilidad de estimar a sí mismo. La autoestima es el umbral ético de la acción humana. El que sufre, al ser incapaz de estimarse, es arrojado de alguna manera por debajo de este umbral de dignidad del que podría arrancarse mediante un esfuerzo de abandono del lugar de absoluta pasividad de la víctima.

Aquí la dificultad proviene precisamente del sufrimiento infligido a "sí mismo como un otro", la tendencia a la desestima de sí, a la culpa, especialmente frente a la pérdida de un ser querido, donde nos encontramos diciéndonos: debo estar siendo castigado por algo. Este sentimiento se intensifica, lo sabemos, entre los familiares de un suicida.

Entre los dos ejes principales podríamos trazar una línea media o una bisectriz donde está la "buena vida para y con los demás", la dimensión plural de la historia de mi vida, de mi identidad narrativa.

---

<sup>2</sup> Levinas, E. *Totalité et Infini*. Paris : Livre de Poche, 1990, p. 263.

(...) le rapport à autrui n'est pas moins altéré que l'impuissance à raconter et à se raconter, dans la mesure où l'histoire de chacun est enchevêtrée dans l'histoire des autres (...) c'est ainsi que notre histoire devient un segment de l'histoire des autres. C'est ce tissu internarratif, si l'on peut dire, qui est déchiré dans la souffrance (...) on pourrait risquer le mot d'inénarrable pour exprimer cette impuissance à raconter.<sup>3</sup>

Encontramos una imposibilidad de decir, de contar, de narrar con otros. Es la identidad narrativa colectiva la que se ve afectada o incluso interrumpida.

Pero esta fenomenología del sufrimiento no es exclusiva de la pérdida de un ser querido por suicidio. Entonces, la pregunta es si el suicidio es un caso especial de sufrimiento. ¿Es de una naturaleza diferente el sufrimiento causado por la muerte de un ser querido como consecuencia de su propia acción? ¿Es esta naturaleza diferente la fuente de la imposibilidad de hablar?

Para seguir la dirección que estas preguntas nos indican, seguiremos utilizando el esquema de dos ejes propuesto por Ricœur, en lo que tentativamente llamaremos una hermenéutica del suicidio. En nuestro horizonte están los que quedan, los que en inglés llamamos "*survivors*", pero también los que mueren, los suicidas. Proponemos examinar el suicidio como una acción humana con las herramientas propuestas por Ricœur: los ejes si-otros y actuar-padecer, y el bloqueo de la identidad narrativa resultante de la fijación del instante.

### Una hermenéutica del suicidio

Comencemos interrogando al suicidio en términos del eje si-otro. Alguien buscó una cuerda, hizo un nudo, escribió una carta y, con cuidado, se ahorcó en la puerta de su habitación. Pudo haber enviado mensajes, arreglado sus asuntos, puesto música. Pero no sabemos, y no podemos saber qué ha sucedido en lo más profundo de su conciencia. El joven salta del techo, la joven madre se cuelga en el armario. Vemos solo la exterioridad del acto, el acceso a la interioridad de este otro permanece interdicto.

En *Discours et communication*, Ricœur nos dice que lo que dos conciencias comunican es del orden de lo intencional; la experiencia, las vivencias, no se puede comunicar. Es la soledad insuperable de la vida. Y el suicidio nos invita a pensar en el mecanismo (¿de identificación?) que permite el acceso, en cierto modo, a la experiencia del otro.

El suicidio es una experiencia límite de alteridad para el que muere, pero también para nosotros que permanecemos vivos, que nos encontramos con una barrera insuperable frente al espíritu del otro. Así,

---

<sup>3</sup> RICŒUR, Paul. La souffrance n'est pas la douleur. In *Souffrance et douleur*. Autour de Paul Ricœur. MARIN, Claire; ZACCAI-REYNERS, Natalie. Paris, Puf, 2013. Pág. 113-134.

su acción es muda, o mejor, nos dice mucho, pero nos habla en un lenguaje intraducible. Por lo tanto, rompe el "nosotros" que subyace a las relaciones humanas.

Podemos imaginar el sufrimiento e incluso el alivio que un alma atormentada fue capaz de encontrar en su decisión. Pero no podemos saber ¿Quién, sino el suicida, puede saber qué sucede en el alma cuando se toma la decisión de abandonar la vida? E incluso él (o ella): ¿podría darnos razones? Difícil, si uno piensa en la opacidad de la acción humana, en ese fondo indiscernible detrás o debajo de toda decisión.

Quien muere, muere solo. Esto es cierto para los moribundos en general, más aún para quien causa su propia muerte. Replegado sobre sí mismo, tal vez sin una dimensión representativa: el mundo se ha convertido en un lugar despoblado, hostil, inhabitable. ¿Por eso lo deja?

Además, es alguien insustituible: nadie puede ponerse en su lugar, nadie puede morir en su lugar, ni entenderlo ni ayudarlo. Hay un corte con el otro, con el mundo de los demás. Quizás (pero, nuevamente, no podemos saberlo), haya incluso una hostilidad del otro, que puede convertirse en el enemigo. Quién sabe (y esto es nuevamente especulación) si no hay una sensación de ser elegido para el sufrimiento y para esta salida de la vida. Y tal vez haya algunas preguntas: ¿por qué? ¿Por qué yo?

Pero este ejercicio es el resultado de una especulación frágil: no podemos conocer la experiencia, lo vivido, la vivencia del suicida en relación con él mismo, en relación con los demás. El suicida se retira de los demás, niega toda alteridad, o se transforma a sí mismo en alteridad pura, confiando en su ser a los demás, a aquellos que continuarán viviendo sin él. Cualquier respuesta dice más sobre nuestras creencias que sobre el que decide su suicidio, toma medidas y tiene éxito.

Aun así, comprobamos de hecho una alteración radical y absoluta de este eje si-otro. Lo constatamos en la perplejidad aguda que se impone cuando tratamos de ponernos en el lugar del suicida para comprenderlo: se ha convertido para nosotros en un otro absoluto, una alteridad más allá de los límites de nuestra capacidad de compasión, de sentir juntos. No podemos hacer de ese otro un "otro como si nosotros mismos".

Veamos ahora el segundo eje, el de actuar-padecer. Recordemos: comienza con la impotencia de decir; en segundo lugar, está la impotencia de hacer; luego, es imposible decirse a sí mismo; y finalmente, la imposibilidad de la autoestima, la desestima de sí, la culpa.

Nos preguntábamos si deberíamos considerar al suicida como alguien incapaz, pasivo, llevado por circunstancias externas a un gesto que no puede clasificarse entre los actos humanos porque carece de una verdadera voluntad. ¿O es un ser libre y capaz, señor de su vida y muerte, que ejercita con valor total un destino elegido por él o ella?

En un gesto, la totalidad del poder de un ser vivo se libera, terminando esta misma vida. *Conatus* que se volvió contra sí mismo: ¿es posible?

La pregunta central es si el suicidio es un acto voluntario. Si consecuencia de una enfermedad, la respuesta debe ser no. ¿O deberíamos pensar que la enfermedad sería precisamente este "querer morir"? Entonces sería una categoría particular de voluntad, habría una voluntad que, de hecho, no lo es.

¿Dónde colocarlo, entonces, en el eje propuesto por el filósofo: en la total impotencia, por lo tanto del lado del sufrimiento extremo, o en la máxima del poder, en el ámbito de la libertad total?

Una vez más, cualquier respuesta se basa en las creencias de quien responde. Encontramos posiciones divergentes e incompatibles en la historia de la filosofía, la medicina, las instituciones y la cultura. No hay posibilidad de decidir sin una previa toma de posición.

El suicidio empuja al límite las nociones de voluntario e involuntario, problematiza lo que pensamos e incluso lo que podemos pensar acerca de las decisiones existenciales.

Ricœur reflexiona sobre este tema en *Le volontaire et l'involontaire*. Presenta el rechazo de una conciencia a su condición, en el deseo de una libertad absoluta. La conciencia que se creía divina se descubre condicionada y responde frente a su frustración con desprecio o con desafío a la condición humana: en el desprecio la encuentra baja; en el desafío, absurda.

C'est dans le refus et dans le mépris que la liberté tentera de chercher sa plus haute valeur. Le suicide s'offre à elle comme une des plus hautes possibilités : il est en effet la seule action totale dont nous soyons capable à l'égard de notre propre vie. Je peux supprimer ce que je ne peux poser. Le suicide peut paraître la plus haute consécration de cet acte de rupture qui inaugure la conscience. Il peut paraître l'acte d'un maître qui a secoué toutes les tutelles, d'un maître qui n'a plus de maître : « Stirb zur rechten Zeit ! », proclame Nietzsche. Ainsi le Non ne serait plus un mot mais un acte.<sup>4</sup>

Un acto que es una explosión cegadora de las categorías de la acción y el padecer que deja a los demás, los sobrevivientes, en total impotencia. El eje de la acción pulverizado por aquel que reniega el mandato (familiar, parental, biológico, divino, atávico) de preservación de la vida. Así es como el suicidio que provoca un cortocircuito en el actuar y el sufrir, lo voluntario y lo involuntario, subvierte las nociones de hombre capaz y hombre falible, del padecer y del actuar.

Es este su carácter excepcional como acción humana que nos impide hacer del suicidio una historia, dándole un sentido narrativo. Esta imposibilidad causa una obstrucción de las identidades narrativas. Es en esta excepcionalidad donde hay que buscar el origen de la imposibilidad

---

<sup>4</sup> RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Points, 2009, pág. 582.



de decir. En la subversión radical de las categorías de la acción humana, en el bloqueo de la relación si-otro que el suicidio provoca.

Pero todavía tenemos el tercer eje en juego en el texto ricoeuriano: las preguntas "¿por qué?", "¿Por qué yo?" "¿Por qué mi hijo?" Se trata claramente de una búsqueda de sentido: tiene que haber una razón, un sentido, algún sentido, para dar al acto una inteligibilidad, esencial para una narración. Pero ¿dónde encontrar un punto de apoyo para esta inteligibilidad?

El colapso de las categorías de relación entre el si y el otro bloquea el acceso a esta subjetividad convertida, como dijimos, en una alteridad radical. Por otro lado, nos enfrentamos a un acto que destroza las categorías de acción. Privados de la oportunidad de ponernos en el lugar del muerto e incapaces de aplicar los criterios de comprensión de la acción humana, buscamos un sentido, un orden en el campo de las causas: "¿qué lo llevó a matarse?". Es así que nos enfrentamos a la enumeración de los factores que conducen al suicidio: económicos, familiares, químicos, sociales. El sujeto de la acción desaparece detrás de las curvas de tendencias, estadísticas por país, medias de edad y de género.

Este significado que se busca, tratamos de encontrarlo en las categorías de causalidad, fuera del dominio de lo humano. El suicida es deshumanizado para darle sentido a su acto.

Está claro que por esta vía la comprensión, necesaria para integrar un suicidio en una historia, se hace una tarea imposible.

El suicidio resiste así las interpretaciones, marca un límite estricto e insuperable; es un punto ciego en la comprensión. Nos confronta con nuestros límites, los límites de lo humano.

Hay otros dos factores que me gustaría mencionar antes de terminar. El primero, también presente en *La souffrance n'est pas la douleur*, es el carácter fijo, la *fixité* del instante. La ruptura de la temporalidad, que crea una dificultad adicional a la apropiación, al trabajo de triple mimesis.

En segundo lugar, la naturaleza plural de la identidad narrativa. Mi identidad narrativa no es una historia que pertenece solo a mí. Por el contrario, esta identidad es contada por mí con otros, por mí y por otros. Y este otro, el suicida, ya no está allí para participar en mi narración: se dice que una parte de uno muere con un familiar, y es así. Pero, además, nos resta la tarea de contar su historia. Cuando alguien muere, corresponde a los demás continuar su narración, somos un poco guardianes de la identidad de los muertos. Esto es lo que Butler nos recuerda: "Nos uniremos allí (...) donde los hombres muertos se encuentran: en los labios de los vivos". Y como él ya no está allí, nos queda una ausencia, que no participa de manera activa en la narración, pero que no deja de apelarnos.

¿Cómo, entonces, contar la historia de una vida, cómo sustentar la identidad narrativa del suicida? El reto no es trivial: se trata de crear una nueva configuración de los hechos de una vida, desde el nacimiento o

antes, en la historia familiar, en un grupo, que deberá conducir necesariamente a esta muerte causada por él mismo. Una historia de la cual los familiares, las personas cercanas son parte: aparece con mucha fuerza la tentación de la culpabilidad. Sus vidas y la vida de ese que les era cercano y que repentinamente se transformó en un extraño, en un desconocido, debe ser resignificadas a la luz del gesto final. Co-autor del horizonte común, del real que constituyen y mantienen juntos, el que deja el mundo no sale en silencio: hace explotar ese real compartido. La onda de choque alcanza muchos círculos concéntricos de relaciones con el muerto, se extiende por muchas generaciones.

Una reconfiguración del mundo es necesaria. Todo debe escribirse de nuevo. Pero nuevamente: ¿cómo hacerlo cuando la narración nos es escamoteada? ¿Cómo hacer un trabajo de interpretación que nos permita una narración - por lo tanto, una restitución de significado y una cura, ese "hacer soportable lo insoportable" qué nos indica Blixen?

Una dificultad adicional en esta empresa. Para hacer una narración no se debe entender el "suicidio", sino *este* suicidio, esta muerte en particular, esta historia de vida. Cada acto de suicidio tiene una singularidad que resiste cualquier universalización. En la búsqueda de referencias para enmarcar este acto particular en un universal, existe el riesgo de las categorías moralizantes, siempre presentes en cuanto nos apegamos a nociones tan inciertas y difusas como el coraje o la cobardía.

El suicidio es un territorio de misterio y posiblemente siempre lo sea. Pero esta impenetrabilidad se enfrenta a una fuerza no menos ineluctable: la necesidad de comprender, la necesidad de una narrativa capaz de dar un sentido a esta muerte.

No tenemos la ambición de encontrar respuestas ahora. Pero propondré una imagen, una especie de alegoría como punto de apoyo para la reflexión. Es la imagen de una simetría donde el acto de suicidio ocupa el centro. Un punto donde converge toda una historia de vida, una narrativa que termina en un gesto final. Este punto central es un instante "arrancado de toda narratividad". Y este punto es, para los vivos, la partida, el punto cero de una nueva narración.

La imagen que propongo es la de una cámara oscura. El instante, el acto de suicidio, es el pequeño orificio que permite el paso de la luz que proviene de esa vida en común con el que estaba vivo y entre nosotros y que ahora está muerto, fuera de nuestro alcance.

Esta luz se proyecta en nuestro presente y nuestro futuro: hay una especie de simetría, donde la nueva configuración del universo resultante de la muerte voluntaria de alguien cercano nos trae vestigios de lo que era antes. Allí donde había una presencia, un cuerpo y una conciencia, un ser que actuaba y sufría, hay ausencia y memoria vacía y pálida de momentos compartidos. Su sufrimiento ya no le pertenece a él, es el sufrimiento de los vivos que está allí desde entonces. Los ejes que su gesto destruyó permanecen para los vivos como desechos: esto vale para las categorías de relación si-otro como para las de actuar y padecer, para la tensión por siempre paradójica entre voluntario e involuntario.

Es así que propongo buscar en esta imagen proyectada, en este sufrimiento que nosotros, vivos, experimentamos, los elementos para una tentativa de interpretación sin garantías.

El fragmento de *Le Volontaire et l'involontaire* antes citado presenta el suicidio como la expresión de una conciencia que quiere ser libre y, al descubrirse condicionada, ejerce este acto de desafío. Pero esta no es la única respuesta desafiante que podría dar: una vez que descubrió su condición, tiene también la posibilidad de aceptar vivir en el absurdo.

Mais le suicide n'est pas la seule expression du refus. Il est peut-être un courage d'exister dans l'absurde et de lui faire face, en comparaison duquel le suicide lui-même ne serait qu'une évasion égale à celle des mythes et de l'espérance. Ce courage de la désillusion refuse le suicide dans le seul dessein d'affirmer – et de persévérer dans l'acte d'affirmer – le Non de la liberté face au Non-être de la nécessité. Le refus marque la plus extrême tension entre le volontaire et l'involontaire, entre la liberté et la nécessité ; c'est sur lui que le consentement se reconquiert ; il ne le réfutera pas ; il le transcendera.<sup>5</sup>

La destrucción de las coordenadas de nuestra acción y de nuestro ser con los otros provocada por el suicidio, la temporalidad desdibujada, el bloqueo de la narrativa y la identidad colectiva y sus consecuencias en la memoria colectiva e individual, esto todo configura lo que podemos llamar el absurdo. Podemos arriesgar decir que esto es de alguna manera una experiencia (¿o un sentimiento, una visión, un lugar, un no-lugar?) compartida con el suicida. ¿Podemos así encontrar en el sufrimiento como acceso a una visión común del absurdo los elementos de una narrativa posible? ¿Es este un punto de partida válido para una narración hecha por aquellos que eligen el camino del "rechazo consentido" a la condición del alma humana?

Si propongo esta reflexión, es porque creo que sí. Que los caminos de la persona que decide su muerte y los que deciden vivir, a partir de la misma constatación del absurdo, incluso si los vemos como una bifurcación existencial, estos caminos, digo, son vías paralelas.

El propio Ricoeur nos habla de coraje cuando cuestiona la elección entre vivir o renunciar a una vida en el absurdo, y tenemos derecho a preguntar dónde está ese coraje, si lo hay, en cuál de las formas de rechazo. Hablar de coraje, ¿no es decidir a favor de una u otra forma de enfrentar los límites de la existencia? ¿No sería el coraje el hecho mismo de mirar el absurdo a la cara y tomar una decisión sobre el camino a seguir, sabiendo que cuando se trata de absurdo, no hay ningún valor, positivo o negativo, en continuar o interrumpir la propia vida?

Nos cabe preguntar si las dos vías, para el que se ve confrontado al absurdo, no son más que paralelas: quién sabe estén más cerca entre sí

---

<sup>5</sup> Le volontaire... pág. 582.

de lo que sospechamos a priori. Encontrar esta proximidad podría ser el primer paso hacia un reencuentro que haga posible el ejercicio narrativo.

### Referencias bibliográficas

- BARNES, Julian. *El sentido de un final*. Barcelona : Anagrama, 2012.
- BONNET, Piedad. *Lo que no tiene nombre*. Bogotá : Alfaguara, 2013.
- HILLMAN, James. *Suicide and the soul*. Connecticut : Spring, 1965.
- RICŒUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de Fragments. Paris, Seuil, 2007
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté*. 1. Le Volontaire et l'Involontaire. Paris, Points, 2009
- \_\_\_\_\_. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et Culpabilité. Paris, Points, 2009
- \_\_\_\_\_. La souffrance n'est pas la douleur. In *Souffrance et douleur*. Autour de Paul RICŒUR. MARIN, Claire ; ZACCAI-REYNERS, Natalie. Paris, Puf, 2013. p. 113-134.